

الدولة السياسية والدولة الاقتصادية

كيف نستفيد من تجربة دول آسيا الشرقية

الفضل شلقو

في العام 1773 اتخذ اليابانيون قراراً بالانغلاق عن العالم فطردوا الأوروبيين ووضعوا نهاية للدين المسيحي في بلادهم. وفي العام 1868 تعرضوا لهزيمة مذلة أمام قوة أميركية صغيرة بقيادة الكومودور بيرى، فقرروا الانفتاح على العالم وتقليد الغرب وتبني ثقافته وعلومه، والقرار اتخذه ونفذته نخبة صغيرة لا تتجاوز الخمسين شخصاً (كما يقول كتاب ميجي إيشن). وفي العام 1905 انتصروا على قوة أوروبية كبرى هي روسيا. وكانوا قبل ذلك بحوالي ألفي عام قد اتخذوا قراراً باستيراد دين جديد هو البوذية للمساهمة في حل مشاكل عملية كان سببها دينهم القديم (الشينتو) الذي كان يحول دون دفن الموتى، إذ كان يحرم لمس الموتى وبالتالي دفنهم، وذلك دون أن يتخلوا عن الدين القديم.

إن الدرس الأساسي المستفاد من هذه التجربة هو أن القرار السياسي هو الفرق بين الانغلاق والانفتاح على العالم، بين التأخر والتقدم، بين الهزيمة والنصر.

وما يتبع في هذه الدراسة بحث في الشروط المطلوبة لكي ينجح القرار حين يؤخذ. وقد كثرت الدراسات حول تجارب دول آسيا الشرقية المحاذية للشاطئ الباسيفيكي وسنغافورة (في المحيط الهندي). التجربة الرائدة هي اليابانية، التي تبعتها دول آسيا الشرقية الأخرى، وإن اختلفت التفاصيل والشروط.

المؤسسات علاقات لا هياكل

القرار تأخذه الدولة، فهي المركز المنوط ذلك به في كل مجتمع. لكن القرار الناجح والمفيد والمنتج ليس ما تأخذه الدولة بالنيابة عن المجتمع ولا في مواجهته، بل هو ما تقرره مع المجتمع ومن خلاله. والمسألة لا تتعلق بالمؤسسات التي تنشئها الدولة بل بالعلاقة بين الدولة والمجتمع، وبالعلاقة بين المؤسسات والدولة. فقد بنت دول شرقي آسيا منذ الستينات مؤسسات كان لها اليد الطولى في النهوض الاقتصادي. وهي تختلف وتتشابه، بين مؤسسات للتخطيط وأخرى لتشجيع الاستثمارات وثالثة للبحث والتطوير ورابعة للتمويل. بعضها يركز على المجمعات الكبرى (الشايبول في كوريا، والزاياتسو في اليابان)، والبعض الآخر على مؤسسات الأعمال الصغرى (كما في تايوان). وهذه المؤسسات يمكن الرجوع إليها لمعرفة هيكلياتها وتفاصيل العلاقة فيما بينها في كتابين حديثي النشر (ليندا وايز، ومحمود عبد الفضيل). لكن المهم والمشارك بينها جميعاً هو أن التخطيط ليس إملاءً تحده السلطة السياسية وتفرضه على قطاع الأعمال، ولا روحاً أبوية تمارسها السلطة على القوى العاملة في المجتمع، بل هو بحث عن الفرص لتحديد القطاعات الأكثر مردوداً والأسواق التي يمكن التوسع فيها، وكل ذلك يتطلب جمع المعلومات محلياً وفي الخارج، وجعلها متاحة أمام المستثمرين، سواء أتى هؤلاء من الخارج أو من الداخل.

والخيار الصحيح الذي تأخذه الدولة في علاقتها بالمجتمع ليس خياراً بين القطاع الخاص والقطاع العام، فالقطاع العام يمكن أن يكون منتخباً، والقطاع الخاص يمكن أن يكون غير منتج في ظروف أخرى. ولا يشكل أي منهما ضماناً للفئات الشعبية العاملة إلا بمقدار ما تكون للدولة سياسات تفرض ذلك. فالخيار الصحيح هو بين الدولة المحفزة للإنتاج والدولة التي تمتنع عن هذا الدور. بين الدولة الاقتصادية التي تعطي الأولوية للاقتصاد والدولة السياسية التي تعطي الأولوية للأهداف السياسية أو للرموز الثقافية على حساب الاقتصاد والإنتاجية، بين الدولة التي تهتم بالحياة اليومية لمواطنيها، وبمستواها المعيشي، والدولة التي تسخر حياة مواطنيها لأهداف خارجية، ربما

تعلقت بشرف الأمة وكرامتها أو باستقلالها وسيادتها، دون أن تدرك عن قصد أو غير قصد، أن كل ذلك لا يتحقق إلا على قاعدة العمل والإنتاج، إذ لا إبداع دونهما.

إن العمل هو فعل إرادة توقظها الدولة وتحفزها أو تقمعها وتميتها. ومن الممكن قياس العمل، أما الإرادة فهي الأمر العجيب، إذ يستطيع الخبراء قياس نتائجها الاقتصادية، لكنهم لا يستطيعون توقعها (كندلبرغر).

الدولة القوية هي المحفزة للإنتاج

يتوهم الكثيرون أن الدولة القوية هي التي تعمل من فوق مجتمعها أو في مواجهته لتدجينه وقمعه. ويغذي هذا الوهم أصحاب الأمر والنهي في بعض البلدان، وبخاصة العاملون في أجهزة القمع في حاشية أصحاب السلطة. وكل ذلك من أجل أن يوهموا صاحب الأمر بأن القوة تنبع من شخصه لا من العلاقة بينه وبين مجتمعه، وبينه وبين مؤسسات الدولة.

وقد حذر د. نزيه الأيوبي من هذا الوهم في كتابه (Overstating The Arab State)، أو بالأحرى ألّف الكتاب لهذا الغرض. ويحلل خلدون حسن النقيب آليات «الدولة التسلطية في المشرق العربي». ويندب المثقفون العرب حظ الأمة العربية العاثر، التي ابتليت بالتجزئة إلى دول قطرية، كما ابتليت بتسلطية هذه الدول التي عجزت في الوقت ذاته عن تحقيق النمو بما يرفع مستوى معيشة شعوبها أو يخفف الأعباء عنها. والقلّة من هؤلاء بحثوا في شرعية الدولة العربية كما فعل مايكل هدسون في كتابه (The Arab Politics).

إن الدولة القوية هي التي تستمد شرعيتها من مجتمعها، أي التي لا تحتاج إلى الأمر والنهي، ناهيك بالقمع، كي يصبح قرارها رأياً عاماً، والتي يكون قرارها رأياً عاماً لأنها عرفت كيف تبني العلاقة مع مجتمعها على أساس أنه يتشكّل من مواطنين لا من رعايا، من أفراد يساهمون في الرأي والعمل لا من رعايا ينتظرون الأوامر والتوجيهات لكي يعملوا ولكي يبدوا الرأي. وحين يكون الناس مواطنين فإنهم يعملون بإرادة وعزم، أما حين يكونون مجرد رعايا فإنهم يفتقرون إلى الإرادة ويكون عملهم دون عزم لإرضاء الغير. وفي هذه

الحالة الأخيرة يفقد المجتمع قدرته على الإنتاج. ولا يستطيع المرء تخيل مجتمع قوي في هذه الأيام دون مستوى عالٍ من الإنتاج.

فالدولة القوية هي دولة المجتمع المنتج. وهذه ليست مسألة تقنية بل سياسية بالدرجة الأولى. ومن أسهل الأمور استيراد التكنولوجيا أما السياسة فلا يمكن استيرادها ولا تصديرها، بل هي تصنع محلياً وحسب.

ومن يصنعها هو المجتمع في إطار الدولة، والدولة في إطار المجتمع، أي يصنعها المجتمع والدولة في آن معاً، يصنعانها في العلاقة المتبادلة بينهما. والحديث هنا ليس عن يوتوبيا من أي نوع، بل هو عن التجارب المستفادة من تطور حصل في بلدان شرقي آسيا.

وربما كانت الدولة القوية هي الدولة التنموية، الدولة التي تحمل مشروعاً للنمو الاقتصادي، وهذا المفهوم هو الذي شرحه إيمانويل كاستلز في كتابه (The Network Society) والذي كان أول من ابتدعه جيرشونكرون في أوائل الستينات كما يقول محمود عبد الفضيل في كتابه «العرب والتجربة الآسيوية: الدروس المستفادة».

الحداثة ليست شرطاً للتقدم

عندما يحذر جون واتربوري وآلان ريتشارد في كتابهما الهام عن «الاقتصاد السياسي للشرق الأوسط» Political Economy of The ME من الإصرار على اتباع نموذج واحد هو النموذج الأوروبي (الغربي) للتطور، فإنهما يحذران من إيديولوجيا الحداثة.

إن مشكلة تعبير الحداثة هي أنه يشير إلى مرحلة زمنية مرت بها أوروبا، وذلك منذ عصر النهضة وإلى الآن، مع الملاحظة بأن الكثيرين يشيرون إلى الراهن بتعبير ما بعد الحداثة الذي ما زال مجهول الهوية. والمرحلة الزمنية لقارة متنوعة الشعوب واللغات والاتجاهات الفكرية والاجتماعية تحتوي على الكثير من التناقضات مما يجعل التعريف ببعض الخصائص أمراً مستحيلاً، إلا إذا كان المطلوب أن نكون انتقائيين فنختار للحداثة أن تكون ليبرالية أو ليبرالية محافظة، أو رجعية أو ثورية، أو بورجوازية أو بروليتارية، أو ملكية أو

جمهورية، أو دستورية أو استبدادية. وسنضيع وقتاً كثيراً قبل أن نصل إلى تعريف جامع للحدثة، قبل أن يحدث التطور الاجتماعي والثقافي الذي يتطلبه ذلك التعريف. فالحدثة حمالة لأوجه متعددة ومتناقضة في آن معاً.

والتقليد ليس نقيض الحدثة، بمعنى أنه الباقي من النظام القديم والمستعصي على الحدثة التي فشلت حتى الآن في تطويعه أو إلغائه. بل التقليد هو الوجه الآخر للحدثة، جزء منها وهي تعيد إنتاجه كما يقول إريك هوبسباون في كتاب إعادة اختراع التقليد Reinventing of Tradition. وإذا وافقنا مع إيمانويل والرستين على أن العالم كله قد أدمج في النظام العالمي الحديث تدريجياً منذ القرن الخامس عشر حتى اليوم، فإننا يجب أن نوافق أيضاً على أن هذا النظام قد فرض نفسه على الجميع، فرض الحدثة وصادر التقليد وأعاد تشكيله ليتناسب مع متطلبات النظام العالمي⁽¹⁾. ويستتبع ذلك أن التراث أيضاً يعاد تشكيله انتقائياً لتلبية الحاجات ذاتها، فيقتصر الأمر على أن يكون التراث سحياً للحاضر على الماضي. وكم من مرة أعيد تشكيل التراث والتقليد في بلادنا العربية، فاستخدم الإسلام في مواجهة العروبة وتشكلت أحزاب إسلامية لمناهضة المد القومي العربي، واعتبرت دول إسلامية معتدلة، ثم أعيد اكتشاف أنها بؤرة للأصولية الآن؟⁽²⁾ وهل الأصولية إلا نتاج هذه الحدثة وهذا النظام الرأسمالي العالمي الذي يكرس حقوق الإنسان ويحتقر الإنسان في آن معاً؟

(1) لكي نفهم العالم الحديث علينا أن نقرأ الكتب التي تؤرخ لعالمية النظام لا للعولمة. لكن ما يترجم إلى العربية حول العولمة أكثر بكثير مما يترجم حول النظام العالمي وتاريخ تطوره.

(2) يقول توماس فريدمان، الصحفي، الشهير، وأحد أكثر مبشري العولمة حماسة في كتابه «ليكسوس وغصن الزيتون» أنه لم تقع حرب بين بلدين يحتوي كل منهما على مطعم ماكدونالدز (للهامبرجر والوجبات السريعة)، وهو الذي كان بعد 11 أيلول أشد الدعاة لتغيير مناهج الدراسة في البلدان العربية لأنه اعتبر الثقافة الإسلامية الرائجة بؤرة للأصولية والإرهاب. لكن الحقيقة هي أن من قاموا بهجوم 11 أيلول كانوا متخمين بهامبرجر الماكدونالدز.

أما بلدان شرق آسيا فإنها ما أضاعت وقتها بحثاً عن الحداثة (كما يفعل الكثيرون من العرب) ولم تتوقع حول التقليد والحفاظ على التراث، بل حددت لنفسها هدفاً هو التقدم، وما اعتبرت الحداثة شرطاً للتقدم. وكان التقدم لديها شيئاً يمكن قياسه بالنمو الاقتصادي، أي تزايد الدخل الوطني الفردي تزايداً مطرداً. وقد بدأت مسيرتها في بداية الستينات، وصارت تسمى نموراً في بداية التسعينات، مما يشير إلى أن الفرق بين التأخر والتقدم يقل عن ثلث قرن، وأن الانتقال يتحقق بهذه السرعة عندما تكون للحكومات سياسات تقود بهذا الاتجاه.

لقد حققت بلدان آسيا الشرقية تقدماً كبيراً في وقت قصير لأن دولها حملت كل منها مشروعاً للنمو، أعطته أولوية على الديمقراطية لكنها حققت الديمقراطية لاحقاً - وأولوية على عدالة التوزيع، لكنها ردمت الهوة نسبياً بين الطبقات العليا والدنيا لاحقاً - وأولوية على الخروج عن التبعية - كما أولوية على السيادة والاستقلال، لكنها أركعت الغرب على صعيد الإنتاج والتجارة - وأولوية على الثقافة والتراث والتقليد فحققت حادثة تستحق أن تحتذى، وما كانت بحاجة لأن تحتذي حذو أحد في نماذجها المختلفة للنمو. ولم يكن الوقت متاحاً لديها، كما لم تكن لديها الرغبة كي تغير ثقافتها ومجتمعها من أجل أن يصبح منسجماً مع نموذج ما للحداثة بل جلبت التقدم إليه بتحفيز الإنتاج.

الشرعية من الداخل

استمدت دول آسيا الشرقية شرعيتها من مشروعها للنمو، ولذلك أطلقت عليها تسمية الدولة التنموية، كما يقول كاستلز ويؤيده في ذلك د. محمود عبد الفضيل، وليندا وايز التي تستخدم تعبير الدولة المحفزة للإنتاج، أو الدولة المتجذر مشروعها في مجتمعها. وهذه شرعية مبنية على الإنجاز. والإنجازات كبيرة فهذه الدول تحقّق فائضاً سنوياً كبيراً في التجارة مع الولايات المتحدة، مما يشكل سبباً دائماً لأزمة هذه الأخيرة المتמادية.

والإنجاز في دول آسيا الشرقية هو إنجاز الدولة ورجال الأعمال

والعاملين في الشركات والمؤسسات العامة والخاصة معاً. وعندما ينجز المرء أو ينتصر يصبح للتراث وللتقليد وللاستقلال والسيادة معنى آخر. ويصير متاحاً تحقيق العدالة في التوزيع. وترتقي العلاقات الاجتماعية إلى مستوى أعلى من الحوار والتعاون. أما المهزوم أو غير القادر على الإنجاز فإن كلاً من هذه الأمور تصبح لعنة عليه وضده.

وفي كل مرة كانت دولة في شرقي آسيا تحقق نتائج إيجابية كانت تعدل هياكلها كي تتناسب مع المرحلة الجديدة، أو بالأحرى كي تخلق مرحلة جديدة تتلاءم مع متطلباتها، فتنشئ مؤسسات جديدة للدولة، ويجري الحوار مع مؤسسات الأعمال ومع مؤسسات العاملين لاختيار القطاعات الإنتاجية الجديدة التي يمكن ولوجها، ولاختيار مؤسسات الأعمال التي يمكن توفير الدعم لها. فيتم بناءً على ذلك الانتقال من صناعة استبدال الواردات إلى الصناعات الصالحة للتصدير، ومن صناعة النسيج إلى صناعات الآليات الثقيلة، ومن صناعة النسيج إلى الإلكترونيات والتقنيات العليا. وتتعاون في ذلك مؤسسات التخطيط مع مؤسسات البحث والتطوير مع أصحاب الشركات ومع نقابات وتعاونيات العمال. وكان الهدف من وراء ذلك تطوير الصناعة التي يجب أن تشكل أكثر من 30 في المئة من الناتج الوطني الإجمالي، حتى في سنغافورة التي افتقرت إلى المواد الأولية وإلى كل شيء آخر ما عدا إرادة العمل والإنتاج.

وضربت التجربة الآسيوية بنظرية ماكس ووبر⁽¹⁾ عرض الحائط. بل أظهرت عدم صحتها، وبرهنت على أن الثقافة الموروثة لا علاقة لها، سلبية أو إيجابية، بالتقدم والإنجاز. وعلمتنا هذه التجربة أيضاً أننا نحتقر مجتمعنا،

(1) في بداية الخمسينات نصح خبراء البنك الدولي اليابان بعدم الدخول في صناعة السيارات لأن ذلك لا يتوافق مع ثقافتها الموروثة. وبعد أربعة عقود من السنين يصطحب الرئيس بوش، الأب، في زيارته لآسيا رؤساء مجالس إدارة شركات السيارات الأميركية الكبرى لكي يتعلموا من اليابانيين صناعة السيارات الأكثر جودة والأقل استهلاكاً للوقود.

أو أي مجتمع آخر، حين نعتبره متخلفاً غارقاً في التأخر والتقليد ويحتاج إلى من ينقذه وإلى من يهديه إلى الطريق القويم، كما علمتنا أن ما تحتاجه هذه المجتمعات المتخلفة المتأخرة هو السياسة، سياسة المجتمع لا إنقاذه من نفسه.

إذا كان الاستقلال أو السيادة أو التبعية تعبيراً عن العلاقة بالخارج، فإن دول آسيا الشرقية استحدثت شرعيتها من الداخل. من علاقتها مع مجتمعاتها، من السياسة، أي من علاقة الحوار والإنجاز. وعندما يقول برنارد كريك في كتابه «دفاعاً عن السياسة» أنه يجب حماية السياسة من الأيديولوجيا ومن القومية ومن التكنولوجيا، وحتى من الديمقراطية، فإنه يعني أن السياسة هي الحرية بالنسبة للإنسان لأن معناها أن يساهم الإنسان في حل قضاياها حين يكون طرفاً في الحوار. فلا يخضع لأي سلطة من سلطات الكائن المتسامي سواء كان فكرة أم مفهوماً أم سلطاناً معزولاً أم كائناً غيبياً متافيزيقياً. وهذا هو المعنى الذي قصده المرحوم الإمام محمد مهدي شمس الدين عندما دعا لأن تتولى الأمة شؤون نفسها بنفسها. وكم من مرة استبيح الإنسان باسم حقوق الإنسان (وهذا ما يفعله الأميركيون الآن). واستبيح المسلمون باسم الإسلام. والاشتراكيون باسم الاشتراكية (تذكروا ستالين)، والأحرار باسم الديمقراطية.

يقول برنارد كريك في كتابه «دفاعاً عن السياسة»: «بالتأكيد إذا كانت مشكلة المجتمع الأساسية هي لامحدودية المطالب ومحدودية الموارد، فإن العلم الأساسي يكون هو السياسة لا الاقتصاد». فالسياسة هي علم العلوم. هي التدبير، كما كان العرب القدماء يقولون، وهي ما يسخر العلوم لخدمة الإنسان، وهي الدليل لأخذ القرارات الاقتصادية السليمة بما يتناسب مع حاجات الناس. ولا يعرف حاجات الناس أكثر من الناس أنفسهم (لا يعرف الشوق إلا من يكابده). لذلك يتوجب أن يكون القرار قرارهم، ولا يتحقق ذلك إلا عندما يكون الحوار بينهم وبين الدولة متواصلاً حول الحاجات والقرارات. وحينها تستقيم السياسة بمعنى التدبير وإدارة شؤون المجتمع. وهذا ما فعلته دول آسيا الشرقية من أجل النهوض والتقدم.

فالسياسة هي الحوار بين الناس لتدبير شؤونهم مباشرة ومن خلال الدولة

التي تؤطر نشاطهم، والحرية هي فعل الإرادة حين يساهم الناس في التدبير، أي في السياسة. فالسياسة والحرية والإرادة، كلها تعابير عن شيء واحد. وعندما يوجد هذا الشيء الواحد يمكن أن يكون للمجتمع مشروع، والمشروع يكون في العالم لا في العزلة عنه.

الانخراط في العالم

لا أخفي أنني عندما قرأت قول كاستلنز عن الهوية بأنها «مشروع» فوجئت، كغيري من المثقفين العرب الذين يعتبرون الهوية معطى في الماضي (التراث). لكنني بدأت أفهم الكثير مما لم أكن أفهمه من قبل عن الثقافة، والتعددية، والتعددية الثقافية. وبدأت أفهم الفرق بين الهوية كدوران حول الذات، حول الماضي، وكحفاظ على التراث والتقليد حرصاً عليهما من التعديلات الخارجية (الاستشراق، والاستعمار، الغزو الثقافي - تحديات العولمة) وبين أن تكون الهوية مشروعاً تنموياً للإنتاج وللدخول في العالم، مشاركة للعالم دون خوف على هوية أو تراث. وأدركت أنه في الحالة الأولى تضيق الهوية، أو تصبح موضوعاً فولكلورياً تكشف الأنثروبولوجيا جواهره، بكل بساطة وتبسيط، وفي الحالة الثانية يكتسب التراث والهوية معنى جديداً مغايراً، يخرج من الماضي ويصنع التاريخ والمستقبل؛ في الأولى نعطي المغزى ونكون موضوعاً للغير. وفي الحالة الثانية نصنع المغزى ونصير ذاتاً فاعلة.

ما خرج الآسيويون الشرقيون من التقليد ولا دخلوا في الحداثة، بل انخرطوا في العالم: وهذا هو بيت القصيدة. وكانت السياسة عندهم سياسة الإنتاج لا سياسة الهوية. بدأوا بالتصنيع من أجل الحد من الواردات ثم طوروا انتاجهم من أجل التصدير، والتصدير يتطلب إيجاد أسواق، ومن ناحية أخرى يتطلب الإنتاج تمويلاً. فجرى البحث عن الاستثمارات، وما خافوا من الاستثمارات الأجنبية سواء أكانت استثمارات مباشرة، أو عن طريق الدولة، شرط أن تكون إنتاجية، أي من أجل الصناعة، حملوا مشروعاتهم الإنتاجية إلى العالم وما خافوا على الهوية ولا على التراث ولا على منظومة القيم. وعندما احتلوا مكاناً مرموقاً في الاقتصاد العالمي صار لهويتهم معنى، وصار التقدم

يعزى إلى ثقافتهم الموروثة، وصارت القيم الإنسانية قيمهم. وكل من ذلك هي حقيقة افتراضية. لأن الحقيقة الوحيدة هي التي يصنعها الإنسان. والإنسان محور الكون. وما عادت الأرض تدور حول الشمس، بل عادت تدور حول الإنسان العامل المنتج، حامل المشروع.

إن لب القضية هو إنتاج سلع وتبادلها. إنتاج سليم ينم عن القدرة على تحويل أشياء الطبيعة غير المفيدة إلى أشياء مفيدة يرغبها الإنسان ويستخدمها لتلبية حاجاته، أو ما يسمى الاستهلاك، ثم تبادل هذه السلع الذي يؤدي إلى التواصل بين البشر عن طريق التجارة المحلية والدولية. نشاطات يومية. كد، عرق، ساعات يومية في دوام المصنع والمكتب، بؤس الضرورة، وكثير غير ذلك مما لا نجد له صدى في خطب المؤتمرات ولا في دواوين الشعر عندنا. لكن الأساسي في كل ذلك هو العمل المنتج الذي حفزته الدولة بإنشاء المؤسسات واستجلاب الاستثمارات والقروض الممنوحة ثم السعي وراء الأسواق. يبدو الأمر بسيطاً وهو كذلك: شرط أن تتوافر الإرادة وأن تتواصل الدولة مع الناس كي يصبح الأمر والنهي رأياً عاماً، ويتحول الرأي العام إلى أمر ونهي وقرارات وخطط مدروسة. في هذا الجو يتلاشى الاستبداد، وتكون الديمقراطية لا شرطاً مسبقاً بل حصيلة للنشاط والسعي والعمل المنتج. وقد انتقلت هذه الدولة الآسيوية من استبداد في بداية مرحلة النهوض إلى الديمقراطية لاحقاً، وهي الآن تحاكم الرواد الأوائل بتهمة الفساد. وليس في الأمر يوتوبيا، بل هو تنامي الوعي بسبب العمل المنتج، ومع تنامي الوعي يزداد اعتداد الناس بأنفسهم لأنهم هم الذين أنجزوا، وهل الديمقراطية غير ذلك؟ أو فلنسماها يوتوبيا الإنتاج. ولا ضرر في ذلك.

ليس مفهوماً معنى تعبير «القيم الآسيوية» التي أعطيت أكثر مما تستحق قبل أزمة 1997. والتي انتهكها الباحثون بعد الأزمة. لكن المعروف أن هذه الشعوب في شرقي آسيا تتنوع في أديانها وثقافتها، إذ بعضها بوذي وبعضها كونفوشيوسي وبعضها هندوسي وبعضها مسلم. بالإضافة إلى أديان أخرى. وإذا كانت تختلف في أديانها وفي منظومات قيمها، فإن أيّاً من هذه لا يصلح لتفسير نهوض شرقي آسيا. والمشارك بينها، الذي يصلح أساساً للتفسير، هو

العامل السياسي الذي أطلق المشروع التنموي.

تسلحت الدولة في شرقي آسيا بالإنتاج. الذي أعطاهها الشرعية بنظر شعبها، وخرجت إلى العالم سعياً وراء الاستثمارات المباشرة والقروض وبحثاً عن الأسواق للتصريف. وخرجت بذلك على التجربة التاريخية لأوروبا التي هيمنت على العالم منذ بداية الاكتشافات في أواخر القرن الخامس عشر، بتفوق الإنتاج حيناً وبغلبة العنف والقسر أحياناً. والمعروف أن السفن التي أرسلتها البرتغال شرقاً، وإسبانيا غرباً، كانت مزودة بالمدافع والجند لا للتجارة وحدها بل من أجل استخدام العنف ضد الشعوب المغلوبة لإجبارها على التبادل مع القادمين الأوروبيين الذين لم يكن لديهم الكثير مما تحتاجه الشعوب المغلوبة (إلا الذهب والفضة). وعند نزوب المعدن الثمين كان الأوروبيون يقومون بالتجارة بين الهند والصين، بوسائل العنف نفسها. وهذا كتاب شوذوري عن «التجارة والحضارة في المحيط الهندي: تاريخ اقتصادي من صعود الإسلام حتى عام 1750» يشهد على أن العنف لم يعرفه التبادل بين أرجاء هذا المحيط قبل دخول الأوروبيين إليه.

ما اعتبر الآسيويون ثقافة الغرب آخر بالنسبة لهم، كما هو الحال عندنا. بل اعتبروها ثقافة العالم التي لا بد من اكتسابها لكل أمة تطمح لأن يكون لها مكان في هذا العالم. ولا مكان لمن ليس لديه القوة في عالم رأسمالي قائم على المنافسة التي لا ترحم الضعفاء، والضعفاء هم قليلو الإنتاج. فهموا أن الثقافة الغربية هي الثقافة التي تصنع العالم وأنه لا يمكن المساهمة فيها دون تبنيها، بالأخذ منها والمشاركة فيها. فالثقافة الغربية ليست ثقافة صنعها الغرب في عزلة عن العالم، بل بتواصل معه، تواصل ازداد توسعاً مع توسع عالمية الرأسمالية أفقياً وعمودياً. فالشعوب المغلوبة ساهمت في صنع هذه الثقافة كما ساهمت الطبقات المستغلة من داخلها فيها، كما يشرح ذلك بتفصيل دونالد لاه في كتابه «آسيا في صنع أوروبا». فالثقافة الغربية هي الآن ثقافة العالم، بوجهها الإنساني واللاإنساني، ليس لأنها تسيطر على العالم، وليس لأنها يمكن أن تكون مصدر قوة لمن يتبناها، بل لأن العالم كله ساهم في صنعها منذ قرون، فالعالم كله شريك فيها. والحديث عن الآخر، كان يصح في أيام

الصينيين القدماء أو الرومان الذين استطاعوا إقامة سور بينهم وبين البرابرة. أما الآن، وبسبب تطور أنظمة التواصل والإعلام، فيستحيل إقامة سور من أي نوع. أما بالنسبة لنا نحن العرب، فإن أسلافنا ما أقاموا فاصلاً بينهم وبين الآخر، وما اعتبروا أن المغايرين آخر بالنسبة لهم. والتميز بين دار الإسلام ودار الحرب لم يكن من أجل المواجهة أو الحرب والجهاد بل من أجل الاعتراف بالاختلاف والتنوع وإيجاد رسائل الاتصال والتعايش، ولذلك كان مفهوم دار العهد أو دار المودة للوصل بين الدارين (الفرازي، الشيباني).

وما اعتبر الآسيويون الشرقيون أن المشكلة بينهم وبين الغرب مشكلة ثقافية بل سياسية. فعندما تعتبر الفروق بين المجتمعات ثقافية، وخاصة عندما يتحول فهم الثقافة إلى التبسيط لجعلها تجليات أو تعبيرات عن جواهر، وهذا هو الأغلب في وسائل الإعلام؛ وحتى في الدراسات العلمية السوسيولوجية والأنثروبولوجية الرصينة، فإنه يصبح صعباً ردم الهوية بين المجتمعات، وبين الشمال والجنوب، وبين التأخر والتقدم، وبين التبعية والاستقلال. وحين يُنظر إلى الفروق على أنها مشكلة يمكن معالجتها بالسياسة، فإن دونية المتخلف تزول واستكبار المتفوق يتلاشى، ويصبح ردم الهوية مسألة وقت؛ وذلك شرطه الوحيد هو السياسة، سياسة العمل والإنتاج، السياسة التي تعرف كيف تدير الاقتصاد.

وفهم الآسيويون الشرقيون أنّ الغرب يتأمر عليهم، وأنه لا بد أن يتأمر عليهم، فالدنيا مصالح وأنانيات مشروعة وغير مشروعة، وتجربتهم الطويلة مع الغرب وخضوعهم له واستكباره عليهم واستغلاله لمواردهم وبشرهم، أطول بكثير، بثلاثة قرون، من تجربتنا معه⁽¹⁾، ولم يتوقفوا عند ذلك فتواطؤوا عليه بالعمل والإنتاج وتفوق ميزانهم التجاري معه. وأنشأوا منظمات إقليمية (APEC وغيرها) للتعاون الاقتصادي لكي يحسّن التواطؤ، ولكي تتدفق الاستثمارات فيما بين بلدانهم. وتجاوزوا المنظمات الإقليمية للتعاون عندما كان تدفق الاستثمارات شائعاً قومياً. والمعروف أن أكثر من 80٪ من

(1) بدأت استباحة الغرب للهند وبقية آسيا في حوالي العام 1500، واستباحته لأراضي الدولة العثمانية في حوالي 1800، أو قبل ذلك بقليل.

الاستثمارات التي تدفقت إلى الصين، والتي تركزت في الشرق الجنوبي منها، والتي أحدثت وتائر نمو كانت الأعلى في العالم في التسعينات (10 إلى 12٪ لسنين متوالية) لم تكن أميركية ولا يابانية ولا أوروبية بل صينية، من الصينيين في الخارج. وعلى الرغم من اختلاف الأنظمة بين الصين وسنغافورة، والعداء المستحكم بينها وبين تايوان، وعدم الثقة بينها وبين هونغ كونغ عندما كانت تخضع لحكم التاج البريطاني، فإن هذه البلدان كانت المصدر الرئيسي للاستثمارات إلى الصين وذلك لأسباب قومية.

ولم يكتروا لما يسمى عندنا «تحديات العولمة»، بل رأوا في العولمة وهماً مفهوماً يصدره الأميركيون من أجل تمويه حقيقة النظام العالمي للرأسمالية الاستغلالية. فشاركوا في النظام العالمي بإنتاجهم وقهره، وتعاونوا على صعيد الدول وفي داخل كل مجتمع فأحرزوا وأنجزوا. والعنوان الدائم لكل ذلك هو السياسة. والدرس المستفاد هو أن العلاقات الداخلية في كل مجتمع ودولة هي ما يقرر شكل العلاقات الخارجية ومضامينها. فالعالم رحب بإمكانياته، متناقض في اتجاهاته. والغلبة لمن ينتج، والأسبقية لمن يسعى ويعمل، وشرط الإنتاج والسعي والعمل هو أن تكون العلاقات سوية بين أطراف المجتمع، وكل مجتمع يستطيع إقامة علاقات سوية في داخله مهما كانت الثقافة. فالسياسة تستطيع أن تتعامل مع أية ثقافة وأن تدجنها وتطوعها، فتضعها في خدمة الإنسان وتمنعها من تشكيل حاجز في وجه التقدم. وكل ثقافة تتنوع في داخلها، بل تتطور، فتنمو أو تقلص، وكل ذلك يحدث ليس تلقائياً، ولا بفعل تجليات ميتافيزيقية، بل بفضل النشاط البشري، المتدفق عن الإرادة والحرية، والمتدفق من الداخل الإنساني.

ولتحدث قليلاً عن الداخل الإنساني لدى العرب الآن.

الوعي العربي الراهن

تشكل الوعي العربي الراهن في أعقاب الحرب العالمية الأولى، إذ أدت المعاهدات السرية المعقودة أيام الحرب (سايكس - بيكو، وعد بلفور وغيرهما) والمعاهدات الناجمة عن مؤتمر فرساي والمؤتمرات اللاحقة، إلى

تمزيق أوصال الأمة العربية، وتولدت الدول القطرية في ظل الانتداب، أي الاستعمار الغربي، ثم نالت استقلالها بعد ذلك بعقدين أو أكثر، خلال الحرب العالمية الثانية وبعدها.

وبين الحربين العالميتين نشأت التيارات السياسية العربية في جو من الحذر والريبة تجاه كل علاقة بالعالم الخارجي. فقد حث الغربيون بوعودهم للشريف حسين بإقامة الدولة العربية بعد الحرب العالمية، كما يروي جورج أنطونيوس في كتابه «يقظة العرب»، وسلموا أبناءه أشلاء دول. وقسموا سوريا إلى أربعة أقسام، والحديث حول تقسيم الأمة قسراً يطول.

وفي نفس الوقت رأى العرب الأتراك يتخلون عن الدولة العثمانية قبل أن يتخلوا هم عنها. فقد قررت نخبة من الأتراك يقودها مصطفى كمال عدم جدوى التمسك بالمناطق الأخرى من السلطنة والاكتفاء بالأناضول والجزء الأوروبي المحيط بإستانبول، وقرروا الدفاع عن الدولة الجديدة حتى الموت، وانتصروا. وخاضوا تجربة جديدة تقمع الدين الإسلامي وتغيّر الموروث الثقافي (من الطربوش إلى اللغة)، وتعتمد التخطيط المركزي للدولة التي تقودها نخبة منضبطة، وتنظر لها فئات شديدة العلمانية. وكانت هذه النخبة متمرسّة في التنظيم إذ ورثت تجربة «تركيا الفتاة» في الحكم والإدارة والجيش. وهذا ما لم يتوفر للكثير من النخب في كثير من البلدان العربية، التي لم تكن مستقلة، على أية حال.

اعتبرت النخب العربية الثقافية والسياسية أنها حصلت على صفقة لئيمة خاسرة من العالم (ومن المسلمين غير العرب)⁽¹⁾ إذ ما حصلت منهم جميعاً

(1) احتج المسلمون العرب على إلغاء الأتراك للخلافة. وما أدركوا أن ما يسمى الخلافة العثمانية هو اصطناع غربي إثر معاهدة كوجك كينارجي حيث اقتطع الروس شبه جزيرة القرم وأعطوا العثمانيين مرجعية روحية على مسلميها شرط أن يسمى السلاطين أنفسهم خلفاء وكان العثمانيون (السلطان سليم) قد ألغى الخلافة العباسية الصورية التي كانت مقيمة مع سلاطين المماليك في مصر بعد خروجها من بغداد إثر الهزيمة أمام هولاكو عام 1258م.

إلا على أشلاء دول خاضعة قابضة ذليلة لا تستحق أن تمنح الشرعية، ولذلك انكفأت إلى الأمة وإلى مفهوم الأمة، لكي تجد شرعيةً من نوع ما. والعرب على كل حال مشبعون بفكرة الأمة منذ القرن الأول الهجري، وربما كان خسراهم سلطة الحكم في العصر العباسي المتأخر سبباً لذلك. وما كان لدى النخب الجديدة، بعد الحرب العالمية الأولى، وعي بأن دولة الرسول الأولى التي نشأت على أساس عهد (أو دستور) المدينة هي التي أنشأت الأمة.

لكن الأمة أيضاً تشكل من مجتمع (أو مجتمعات) متخلف يسوده «الفقر والجهل والمرض» كما كانوا يقولون، مجتمع يحتاج إلى من ينقذه من تقليده ومما هو غارق فيه، ينقذه من نفسه وماضيه. وكانت التجربة الأتاتورية تنال الإعجاب رغم العداء المعلن لها. والتجربة الأتاتورية جوهرها التخطيط المركزي (خطط خمسية متعاقبة) والعمل السياسي في مواجهة المجتمع ومن فوقه وليس معه ومن خلاله؛ فهو عمل سياسي يقتصر على الأمر والنهي لا الحوار المتبادل.

وهكذا نشأت الأحزاب السياسية، التي ضمت خيرة الشباب، في أواخر العشرينات وأوائل الثلاثينات، بوعي مأزوم تميزه سمات ثلاث: أولاً عدم القدرة على التفاهم، وحتى التخاطب، مع جمهور الأمة، وعدم القدرة على إقامة حوار وتواصل بين مختلف الفئات الاجتماعية، وثانيها الامتناع عن منح الشرعية للدولة القطرية التي اعتبرت حالة عابرة، مما أدى إلى سوء فهم عام لأهمية الدولة وللسياسة كمشروع في إطار الدولة، مهما كانت، وثالثتها، الانكفاء عن العالم الذي حنث بعوده واستغل نوايا العرب الحسنة، فعاد غورو ليقف على قبر صلاح الدين قائلاً «ها قد عدنا»، وما عاد العرب يرون من الغرب غير بشاعته وحملاته الصليبية واستغلاله للشعوب الأخرى، وغيبوا إنجازاته على صعيد التطور الدستوري والديمقراطية والحريات وحقوق الإنسان وحق تقرير المصير وغيرها.

هكذا نشأت التيارات السياسية الأساسية، الإسلامية والقومية العربية واليسارية الشيوعية، التي كوَّنت وعي النخب العربية الثقافية السياسية بما جعلها عاجزة عن التفاهم مع شعوبها ومع دولها ومع العالم. وما كان غريباً

أن تكون البنى الفكرية لهذه التيارات متشابهة رغم ما بينها من فوارق، ورغم ما نشب بينها من صراعات مميتة. والبنية الفكرية هي دائماً: مجتمع متخلف عند العلمانيين، تقابله جاهلية عند الإسلاميين؛ والدعوة لحكم الشعب عند العلمانيين، تقابلها الحاكمية عند الإسلاميين؛ والوسيلة هي النضال عند العلمانيين يقابلها الجهاد عند الإسلاميين؛ وتقوم بها الطليعة المناضلة عند العلمانيين، تقابلها الطليعة المقاتلة عند سيد قطب⁽¹⁾. (راجع دكمجيان حول الأصولية الإسلامية). وهذه أربعة بنود شكّلت أساساً لوعي لا مكان للدولة فيه.

تشكل الدولة الحديثة من حدود كما يقول مالكوم أندرسون في كتابه (Frontiers) الذي يضيف أن مؤتمر وستفاليا في 1648، ولأسباب معروفة، أرسى قاعدة عدم إمكانية تغيير الحدود بعد وضعها. وتشهد تجربة أفريقيا، جنوبي الصحراء الكبرى، على هذه الصعوبة رغم كون حدود الدول التي خلفها الاستعمار الأوروبي عشوائية تضم إثنيات متناثرة أحياناً وتفصل بين إثنيات متجانسة أحياناً أخرى. لكن الحدود تحتاج إلى فكرة، أو إلى مشروع تقوم به النخبة الثقافية - السياسية كما تبين ليا غرنفلد في كتابها (القومية: Nationalism) عن نشوء القوميات وتطورها في فرنسا وإسبانيا والولايات المتحدة وإنكلترا وألمانيا؛ أو إلى مجتمع صناعي ينشر التعليم عن طريق المدارس التي تنشئها الدولة وتعمم برامجها التربوية، كما يقول غيلنر في كتابه «أمم وقوميات». وربما احتاج الأمر إلى جذور إثنية قبل قومية، كما يقول أنطوني سميث في كتابه «The Ethnic Origins of Nations». لكن الأسطورة الإثنية تكفي أحياناً شرط أن يتوفر لها اعتقاد قوي كما تشير التجربة الصهيونية، رغم أن التوراة ليس كتاباً في التاريخ ولا في الجغرافيا كما يقول كمال صليبي. وسلسلة الدراسات حول الموضوع طويلة. والمهم هنا الإشارة

(1) دفع سيد قطب في «معالم الطريق» منطق إحيائية الإخوان المسلمين إلى نهاياته، ففجره وكفر المسلمين وظهرت الأصوليات الإسلامية، ورد عليه مرشد الإخوان المسلمين حسن الهضيبي بكتاب «دعاة لا قضاة».

إلى أن هناك شبه إجماع لدى الباحثين في الوقت الحاضر على أن الأمة ليست معطى وأنها كالدولة تحتاج إلى مشروع، والمشروع يكون عملاً سياسياً تقوده نخبة قادرة على التفاهم، والتخاطب المفتوح، مع مجتمعها. وفي هذا المجال يورد أريك هويسباون في كتابه المترجم بعنوان «الأمم والنزعة القومية منذ عام 1780» قولاً لأحد الروائيين الإيطاليين بعد الوحدة الإيطالية: «الآن وقد خلقنا إيطاليا، علينا أن نخلق الإيطاليين».

لكن النخبة العربية ما استطاعت أن تبلور مشروعاً للأمة والدولة، للأمة التي تؤمن بها لكنها تتعالى عليها وتتسامى فوقها، وللدولة التي ترفض منحها الشرعية لكنها تخضع لها خضوعاً كاملاً، لأسباب عملية؛ وما استطاعت أن تعيد تشكيل الهوية في العالم لأنها انكفأت عنه رغم إعجابها بإنجازاته ففصلت بين العلوم والقيم واعتبرت الأولى مجرد تقنيات يمكن اكتسابها وتقوّعت حول الثانية معتبرة أنها هي الموروث الثقافي الذي تبقى لها من حطام الدنيا بعد انهيار عالمها الموهوم. وكان هذا الوعي وما يزال تعبيراً عن مأزق، وما استطاع الارتقاء إلى مرتبة حل المأزق، فجرى الانتقال من مأزق إلى آخر، وتبعت النخب العربية مختلف التيارات، وما تركت موضحة فكرية إلا وتبنتها، دون أن تبدع وتضيف، فبقيت تراوح مكانها.

يختم ألبرت حوراني كتابه عن «الفكر العربي في عصر النهضة» بالتحسر على ما آل إليه الفكر العربي في النصف الأول من القرن العشرين من الضحالة والضآلة. ثم يعيد محمد جابر الأنصاري رسم البانوراما الفكرية العربية بعد أربعين عاماً. فلا نرى الكثير مما استجد.

ولم يكن الأمر كذلك في القرن التاسع عشر، إذ لم تكن المنطقة مغلقة قبل ذلك، كما يشير بيتر غران في كتابه «الجزور الإسلامية للرأسمالية»، ولم يكن بالإمكان إغلاقها. وكانت شركتنا اللافت الهولندية والإنكليزية تتنافسان قبل نهاية القرن الثامن عشر، لأنه بكل بساطة لم يكن لدى الغرب شيء يبيعه لها، وهي لم تكن تحتاج إلى سلعه الأقل تطوراً. وعندما جاءت الحملة النابليونية في نهاية القرن الثامن عشر كانت الهزيمة للجيش المملوكي المصري سريعة (كما يذكر الجبرتي في عجائب الآثار). وما يحكى عن رجل أوروبا

المريض لا يعكس حالة مرضية اجتماعية واقتصادية (جب وبون عن الدولة العثمانية) بل حالة مرض سياسية، حالة دولة ابتعدت عن شعبها، وأصبحت غير قادرة على قيادته وتعبئة قواه للدفاع عنه في وجه التعديات الخارجية. ولا تعبر الهزيمة أمام الحملة النابليونية عن فارق ثقافي بقدر ما تعبر عن فارق سياسي وعسكري، وكثيراً ما تنهزم شعوب أكثر تقدماً أمام شعوب أكثر تخلفاً (مسلمو الأندلس والبيزنطيون في القرن السادس عشر، كما يذكر بروديل في كتابه عن البحر المتوسط، وشارل عيساوي في «تأملات...»).

بالاختصار، كان القرن التاسع عشر بالنسبة للعرب وللدولة العثمانية في آن معاً عصر بحث عن مخارج وحلول للمشاكل. وكان الفكر موضوعياً يطرح الإشكاليات ويحاول الإجابة بموضوعية، وكانت الإمكانيات متاحة للسياسة بمعنى تدبير شؤون المجتمع والإصلاح الدائم. صحيح أن الهوة توسعت بين بلادنا والغرب بعد حدوث الثورة الصناعية في بريطانيا والثورة الديمقراطية في فرنسا في أواخر القرن الثامن عشر. لكن الوعي كان منطلقاً، وكان المجال مفتوحاً على إمكانيات متعددة. وكان ممكناً ردم الهوة في عقدين أو ثلاثة من السنين، كما تشير تجربة اليابان في النصف الثاني من القرن التاسع، وتجربة دول شرقي آسيا في النصف الثاني من القرن العشرين.

لكن الدولة القائمة في القرن التاسع عشر وسياساتها الاقتصادية ما كانت تؤهل المنطقة للنهوض. فتم الإخضاع الرأسمالي وبالقوة لا بالمنافسة الاقتصادية، إذ استخدم البريطانيون الحرب الأهلية بين محمد علي والعثمانيين لفرض المعاهدة الجمركية في عام 1838 التي فرضت رسوماً جمركية 12٪ على الصادرات و3٪ على الواردات، وسمحت للأجانب بالنقل الداخلي (شارل عيساوي). أدى ذلك إلى تراجع الإنتاج المحلي والعجز في الميزان التجاري. وذلك، بالإضافة إلى سياسات الاستدانة الخاطئة من أجل الاستهلاك لا الإنتاج، وهو ما أدى إلى أزمة الديون الخارجية التي انفجرت في السبعينات من القرن التاسع عشر. وكان ذلك متزامناً مع مؤتمر برلين لتقاسم العالم بين القوى الإمبريالية. وكان الدخول الرأسمالي لضم المنطقة إلى السوق العالمية لا بالمنافسة الاقتصادية (التي ما أفلحت) بل بالقوة والقسر

والإكراه، أي بالسياسة. وكان هناك وجهان لهذه السياسة الإمبريالية: السياسة الغربية التي استخدمت وسائل القوة والإكراه والحرب؛ والسياسة المحلية على يد العثمانيين والقوى الحاكمة محلياً في مصر وغيرها، التي عزفت عن شعوبها وأرترضت الخضوع للجان إدارة الديون، فتحولت بالمعنى الحقيقي إلى «لا سياسة».

وهذا ما كان غائباً عن ذهنية التيارات السياسية العربية التي نشأت بعد الحرب العالمية الأولى، والتي افتقرت إلى الوعي التاريخي لكنها هي التي طغت على الوعي العربي حتى وقت قريب. هذا الوعي الذي اعتبر أن المشكلة في المجتمع؛ إذن يجب تغييره، والتغيير تحول إلى مواجهة معه. وكان ذلك بداية الاستبداد المثقف، قبل استبداد الأنظمة، بل كانت تلك المقولة هي الأساس الذي بني عليه كل استبداد آخر.

فلسطين من النكبة إلى الكارثة

قامت إسرائيل، في قلب الأمة العربية، بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة، وقبل استكمال سيادة الدول العربية المستقلة حديثاً، بل وقبل أن تستقل معظم البلدان العربية، وطرحت النخب العربية، الثقافية والسياسية السؤال على نفسها: لماذا؟ واحتارت في الإجابة، لكنها قررت مع الأيام ومع تكرار الهزائم أن العلة الأساسية هي في الثقافة، في المجتمع المثقل بعبء الماضي والتقليد واتباع السلف.

وتعددت النقاشات التي قادت إلى هذا الاستنتاج: بين الرفض والقبول بالتسوية، بين الوحدة طريقاً لتحرير فلسطين أو العكس، وبين هزيمة الأنظمة وتخلّف المجتمع، وبين وحدة الصف ووحدة الهدف، وبين الاشتراكية والاشتراكية العلمية والعدالة الاجتماعية، إلخ... وتكرر تبادل الاتهامات دون حوار جدي من أجل التواصل بين الدولة والمجتمع، وبين مختلف فئات المجتمع وبين الدول العربية نفسها. وفي نفس الوقت، غابت الروح العملية التي تقضي بالمحاسبة على الإنجازات لا بالإدانة على النوايا. وجرى الانسياق وراء برامج لا تتحقق وشعارات غير ممكنة التحقيق، دون أن يكون

للجمهور يد فيها. وانحسرت موجة قومية ليعلو ضجيج موجة دينية تكون مشروعاً لحرب أهلية لكل قطر تنتشر فيه وتسمى ذلك صحوة. وفي غياب المحاسبة على الإنجاز يتراجع النمو الاقتصادي، ومع انقطاع الحوار تتلاشى السياسة.

والحقيقة الأساسية أنه قامت خلال العقود الخمسة الأخيرة منظومة قطرية عربية متكاملة، يساعد كل قطر الآخر شرط أن تبقى الحدود، ويساهم أغنياء النفط في تمويل الفقراء إليه، فتتشابه الأنظمة وإن اختلفت التسميات بين تقدمي ورجعي، ثوري ومحافظ، إلخ... وعلى الرغم من تنامي المداخل النفطية تراجعت حصة العرب من الإنتاج الاقتصادي العالمي، وتراجعت التجارة البينية العربية. لكن الشيء الوحيد الذي توسع في جميع الأقطار العربية هو القطاع العام. فقد كررت الأقطار العربية، الواحدة بعد الأخرى، انطلاقاً من مصر، تجربة تركيا الأتاتورية في التخطيط المركزي (كما يقول جون واتربوري وآلان ريتشارد في كتاب A Political Economy Of The M.E.). وتالت الخطط الخمسية دون استشارة من يُفترض أن يقودوا تنفيذ هذه الخطط. فالقرارات تُتخذ على الدوام بالنيابة عن الناس، بل من فوق إرادتهم، ودون الحوار أو التشاور معهم. والخطط تعكس الرغبات السياسية أكثر من المعطيات الواقعية، وتحدد الأهداف دون وسائل التنفيذ، ويتولاها الأعوان والمحاسبون دون بيروقراطية مستقلة عن السلطة السياسية وقائمة على الكفاءة والنزاهة. وفي كل ذلك تغيب المحاسبة على الإنجاز.

وتنمو حول القطاع العام فئات من أصحاب المصالح الخاصة من المقاولين والموردين، ويغطي هؤلاء على منافسيهم بحكم علاقاتهم بالسلطة وأجهزتها، ويتضاءل دور المبادرة والمنافسة، ويسود مبدأ تقاسم الموارد، عملياً ونظرياً، فالكل شركاء في المغنم. ويتكامل القطاعان، بل يتوحدان في موقفهما ضد التطوير وضد الانفتاح وفتح المجال أمام الآخرين. ويُضَعَفُ هذا التحالف قدرة الدولة على التطوير ويقف بينها وبين مجتمعها بما يمنع إمكانية التواصل والحوار والنهوض الاقتصادي. والأساس في كل ذلك ليس المفاضلة بين القطاع الخاص والعام بل في تحالفهما. وليس في سيطرة رأس المال بل

في عجز الدولة عن القرار. ولذلك لم يكن غريباً أن القطاع العام توسع في لبنان في التسعينات (بقرار من الدولة أحياناً، كما في المرفأ والكهرباء وطيران الشرق الأوسط؛ أو دون قرار منها كما في الصحة). ويهيمن القطاع العام على الاقتصاد وعلى المجتمع، ويضرب حول الدولة سياجاً، يمنعها لا من التواصل مع مجتمعها وحسب، بل ومع العالم أيضاً.

وتأتي نظريات التنمية المستقلة، التي اعتمدت، في الأساس، لدى المثقفين اليساريين للدفاع عن الشعوب المغلوبة في وجه الإمبريالية الجديدة، لتشكل تبريراً للانغلاق والتسيج الإيديولوجي. وربما كانت هذه المواقف تصلح للمرحلة الأولى من مراحل الإقلاع الاقتصادي، أي التصنيع المحلي للبدائل عن الاستيراد، لكنها تصبح عائقاً في النمو إذا تعممت وجرى الاقتصر عليها. ويتحول الاستقلال إلى عزلة عن العالم، ويتلاشى النشاط الصناعي من أجل التصدير، وتسّر السلطات المحلية بكثرة المنتجات المحلية التي يتم إغراق السوق المحلية بها، في الوقت الذي تسمح القلة لنفسها باستيراد الأدوات والثياب والسيارات الفاخرة. وينكمش الاقتصاد ويُجرى تحديد سعر العملة عشوائياً، وربما تعددت الأسعار حسب استخدامات العملة، كما يُخفّض سعر المنتجات الزراعية، وكل ذلك من أجل تمويل الصناعات المحلية التي فقدت قدرتها على المنافسة العالمية والتي تتطلب حماية لا من الصادرات بل من رفض السوق المحلية لرداءتها. ويسمون ذلك تنمية ذاتية، فهم قد أجروا الإصلاح الزراعي ونقلوا ملكية معظم الأراضي، كما نقلوا ملكية معظم الصناعات؛ فكان المسألة مسألة مَنْ بيده دفتر الطابو، لا مسألة زيادة الإنتاج والنمو.

وتفصل التنمية عن النمو. فالتنمية يُنظر إليها على أنها إعادة التوزيع من أجل تحقيق المساواة والعدالة الاجتماعية. لكن النظام القائم يعجز عن المبادرة في وجه المصالح التي تربّت في كنفه. فيتراجع الاقتصاد ويتراجع النمو ويصبح سلبياً، وتصبح العدالة الاجتماعية مساواة في الفقر، إذ لا يبقى الكثير من أجل التوزيع. ومع تزايد الفقر يتراجع الطلب ويتفاقم العجز الاقتصادي المتمثل في اختفاء فرص العمل (خاصة أمام الشباب والفتيان الذين

يشكلون الأكثرية في المجتمعات العربية). وتتفشى النعمة وتزداد حاجة أجهزة الدولة إلى القمع كي لا تتحول النعمة إلى عمل سياسي. وتصير الدولة أكثر قدرة على القمع وأقل قدرة على إدارة الاقتصاد. وذلك ليس مفارقة، فهو من سمات الدولة الضعيفة، لأن الدولة القوية هي التي تتواصل مع شعبها، تحاوره وتعمل من أجله، وهذه لا تحتاج لأن تقمع. وكل ذلك لأن النمو أصبح يحتل مرتبة ثانوية ولم يعد أولوية الأولويات في وجه إيديولوجيا العدالة الشكلية والتنمية المستقلة الموهومة.

إنَّ الفكر السائد حسب الموضة لا يفلح إلا في طرح قضايا زائفة، آخرها مواجهة تحديات العولمة، وهي مواجهة تعني فيما تعنيه؛ (1) تسمية الأشياء بغير أسمائها، فالنظام ما زال عالمياً رأسمالياً يطلق عليه الأمريكيون العولمة لتعمية المضمون الاستغلالي؛ (2) تبرير العزوف عن الانخراط في العالم، الذي نحتاجه أكثر مما يحتاجنا، والذي لا نستطيع النهوض بدونه، بدون ثقافته الرائدة، أي ثقافة الغرب بما فيها من قيم إنسانية وعلوم وتقنيات؛ (3) التفوق حول الذات والهوية باسم المحافظة على التراث من التحديات العولمية، بما يؤدي إلى فقدان القدرة على التجاوز، تجاوز التراث وإعادة تشكيل الهوية في مشروع؛ (4) دفاع عن الدولة العربية الراهنة، وهي ذاتها الدولة القطرية فاقدة الشرعية منذ نشوئها؛ (5) اعتبار المواجهة مع الغرب معركة ثقافية لا سياسية، وهذه أئمن هدية قدمها اليساريون والعلمانيون العرب للأصولية الإسلامية التي يدور برنامج عملها حول بند واحد هو رفض الثقافة الغربية وقيمها، رغم أنهم تربوا في كنفها؛ (6) التغاضي عن أن إشكاليتنا هي تحقيق العروبة كمشروع سياسي يفلت من عقاب الهوية المعطاة من الماضي ليشكل واسطة تخرجنا من المحلي إلى الكوني، وهذه ليست إشكالية المواجهة مع العالم التي تفشل كل يوم لأنها تعجز عن تحويل الأوهام الإيديولوجية، أوهام العزلة والانكفاء، إلى وقائع مفيدة.

وقد انتشرت أيضاً موضة مواجهة تحديات العولمة نتيجة طغيان القطاع العام الثقافي وتشويهات القطاع العام الاقتصادي، دون أن ينم ذلك عن معرفة بالنظام العالمي وتطوراته خلال القرون الماضية. وربما جهل أصحاب هذا

الاتجاه أو تجاهلوا أن النظام الرأسمالي عالمي منذ بداية نشوئه في القرن الخامس عشر، وأن الشركات المتعددة الجنسيات (أو العابرة للقارات) موجودة فيه منذ القرن السابع عشر، وأنه نشأ لا بفعل حرية التجارة بل بسبب تبني الدولة الرأسمالية له، والميركنتيلية ليست إلا اقتصاداً تجارياً تقوده الدولة وتتولاه، وأن حركة التجارة في أواخر القرن العشرين تبقى أقل بالنسبة للاقتصاد العالمي مما كانت عليه في بداية القرن وقبل الحرب العالمية الأولى (تقرير التنمية البشرية للعام 1997) وأن العولمة الاقتصادية الوحيدة هي حركة الرساميل عبر الحدود، وحتى هذه تبقى أمراً مشكوكاً في صحته (ليندا رايس)، والدولة مهما كانت تبقى هي أساس النظام العالمي (رايس، عبد الفضيل، أندرسن)، كما أنّ التقدم مشروط بمشروع تنموي للدولة (كاستلر، عبد الفضيل).

لقد تشكل هذا البنيان الاقتصادي - الثقافي على قاعدة من تداعيات الحرب العالمية الأولى التي خرج منها العرب أمة ممزقة ومستتبعة فاعتبروا أن العلاقة بالعالم صفقة لئيمة خاسرة. ثم تدعم هذا البنيان مع نكبة فلسطين وتدابيراتها، وتحولت النكبة إلى كارثة بسبب الهزائم المتتالية. والكارثة هي في هذا الوعي المتشائم فاقد الثقة بالذات، الذي يرى العالم صراعاً بين حتميات ثقافية (تذكر بالحتمية التاريخية الستالينية) تصدق فيها أقوال صمويل هنتغتون المبنية على أوهام صراع الحضارات. هذه الحضارات المسكينة التي يُحمّلها الأفراد والدول فوق ما تحتمل في صراعاتهم؛ وهذا الوعي المتشائم الذي يُفضّل أن يرى نهاية التاريخ وانهدام الهيكل على أن يستمر في هزائمه، ولذلك استقبل مقولات فوكوياما بسوء فهم لا يقل عما سبقه؛ إنه الوعي المتشائم الذي أشاح بوجهه عن السياسة بما تعنيه من رحابة الإمكانات المتعددة وبما تجر إليه من تفاؤل بالمستقبل.

استكملت نكبة فلسطين الحلقة المغلقة التي بدأت بعد الحرب العالمية الأولى. فالأمة العربية هي الأمة الوحيدة على وجه الأرض التي ما تزال تخوض حرب تحرير وطنية، من أجل الاستقلال وقيام الدولة في فلسطين. ولحرب التحرير الوطنية شروط تختلف عما يليها. فهي حرب تستدعي تعبئة

جميع الإمكانيات وحشد كل القطاعات من أجل الرموز الوطنية: الاستقلال، السيادة، الذات، التراث. ويبدل الناس كل شيء من أجل أن يكون لهم علم ونشيد وطني ووثيقة هوية وتعريف بالحدود الوطنية. ومن حقهم، بل من واجبهم، أن يسخّروا كل شيء، بما فيه الروح والجسد، ناهيكم بالاقتصاد وسبل العيش، في سبيل التحرير. وكل ذلك مدَّ عُمَر الدولة العربية التي تسوس المجتمع بالرموز لا بالوقائع الاقتصادية، بالشعارات لا بالقضايا الحقيقية، بالحشد والتعبئة لا بالحوار والتواصل. ولذلك أيضاً تبقى الدولة العربية دولة سياسية لا دولة اقتصادية، لكنها دولة لسياسة انقضى أجلها ولاقتصاد لم يوجد بعد. والدولة الحقيقية، الآن أكثر من أي وقت مضى، هي الدولة الاقتصادية التي تقود المجتمع وتحفز الاقتصاد بالسياسة (بالتواصل والحوار) لا الدولة السياسية التي تعتمد الرموز والشعارات. والدولة الاقتصادية التي تقود الاقتصاد بالسياسة هي الدولة الوحيدة الجدية.

لكن فلسطين قضية لم تنته، ولا يجب أن تنتهي قبل أن تستعاد الحقوق العربية كاملة وقبل أن يدحر العدو الصهيوني. وهي قضية قومية تتعلق بالوجود قبل وفوق كل شيء آخر.

يضاعف كل ذلك الأعباء المترتبة علينا كأمة، لكسر الحلقة المغلقة التي نحن فيها. إذ يتعين علينا خوض مرحلتين في وقت واحد، مرحلة التحرير الوطني ومرحلة الدولة ذات المشروع التنموي في آن معاً. ولا يعني ذلك أن المهمة مستحيلة، بل كل ما يعنيه أن شروط المرحلة الأولى لا تتحقق ولا تستكمل دون تحقيق شروط المرحلة الثانية. وهذا هو معنى القبول بالتفاوض وبمؤتمر مدريد وبمرجعية السلام، علينا أن نبدأ مرحلة جديدة تشمل الاقتصاد الذي ينمو فيزود الصمود بما يلزم. وقد صار النجاح في المرحلة الثانية ضرورياً من أجل إحراز النصر الذي كان يفترض أن يتحقق في المرحلة الأولى.

أمامنا إذن تجربتان: التجربة الآسيوية، التي يكون علينا أن نتذكر أنها بدأت بمصر، وأن اليابانيين جاؤوا إلى مصر في سبعينات القرن التاسع عشر ليحاولوا الاستفادة من التجربة المصرية - والتجربة العربية أو المخاض العربي.

ولا أريد هنا تبسيط الأمر فأتخذ هذه نموذجاً للفشل وتلك نموذجاً للنجاح رغم اختلاف الظروف والسياقات. بيد أن ما لا يمكن إنكاره أنهما نموذجان مختلفان للدولة في مقاصدها، وفي علاقتها بالمجتمع. وختاماً، أرى أنه يمكننا كسر الحلقة المغلقة بأخذ خيارين أساسيين مستفادين من تجربة دول آسيا الشرقية:

1 - خيار بناء الدولة المستمدة شرعيتها من مشروعها التنموي، الذي يعتمد النمو أولوية أولى وقاعدة للتوزيع العادل وتخفيض الفقر وتحقيق التقدم.

2 - وخيار الانضواء في تجمّع إقليمي عربي، اتخذت بشأنه قرارات قمم منذ عشرات السنين ولم تنفّذ. وقد وجدت دول آسيا الشرقية في التجمع الاقتصادي الإقليمي وسيلة ضرورية للمنافسة وللانخراط في العالم على قاعدة الإنتاج والثقة.

وكل من الخيارين هو في الأساس خيار سياسي. وهكذا تبدو الحقائق الكبرى مخبأة وراء قشة، مما يبعث على الضحك أحياناً، لكن الضحك يقود إلى التفاؤل. والقول الشائع «تفاءلوا بالخير تجدوه»، لا بد أن يكون صحيحاً.

مراجع بالإنجليزية

- Castells, Manuel; The Information Age: Economy, Society, and Culture; 3 Volumes, Blackwel, Oxford.
Vol. I: The Rise of The Network Society, 1996.
Vol. II: The Power of Identity, 1997.
Vol. III: End of Millenium, 1998.
- Lingle, Christopher; The Rise and Decline of the Asian Century: False Starts at the Path to the Global Millnium; ASIA 2000, Hong Kong 1997.
- Gough, Leo; Asia Meltdown: The End of the Miracle, Capstone Publishing co., Oxford, 1998.
- Barber, Benjamin R; Jihad Vs. Mc World, Ballantine Book, New York, 1995.
- Friedman, Thomas; The Lexus and the Olive Tree, Harper Collins, London, 1999.
- Wallerstein Immanuel, The Modern World System I, 3 Vols. Academic Press, San Diego, California,
Vol. I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the 16th. Century, 1974.
Vol. II: Mercantilism and The Consolidation of The European World Economy, 1600-1750; 1980.
Vol. III: The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World Economy; 1730-1800's; 1989.
- Ayubi, Nazih; Over-Stating the arab State: Politics and Society in the Middle East, Tauris, London, 1995.
- Weiss, Linda; The Myth of the Powerless State, Cornell University Press, 1988.
- Hardt, Michael and Negri, Antonio; Empire; Harvard University Press, 2000.
- Arrighi, Giovanni; The Long Twentieth Century, Verso, London, 1994.
- Chaudhuri, K.N. Trade and Civilisation in the Indian Ocean, An Economic History From the Rise of Islam to 1750, Cambridge University

Press, 1985.

- Richards, Alan and Waterbury, John; A Political Economy of The Middle East, 2nd. edition, Westview Press, Boulder, 1996.
- Issawi, Charles ed.; The Economic History of the Middle East, 1800-1914, The University of Chicago Press, 1966.
- Gran, Peter; Islamic Roots of Capitalism, University of Texas Press, 1979.
- Owen, Roger; The Middle East in The World Economy, 1800-1914, Methuen & co., London, 1981.
- Kindleberger, Charles P.: World Economic Primacy, 1500 to 1990, Oxford, 1996.
- Lach, Donald F.; Asia in the Making of Europe, the University of Chicago Press, 1965, 5 Volumes.
- Ferguson, Yale H. and Mausbachi Politics: Authority, Identities and Change, University of South Carolina Press, 1996.
- Greenfield, Liah; Nationalism: Five Roads to Modernity, Harvard University Press, 1992.
- Anderson, Malcolm; Frontiers, Territory and State Formation in The Modern World, Polity Press, Cambridge, U.K. 1996.
- Van Creveld, Martin; The Rise and Decline of The State, Cambridge University Press, 1999.
- Smith, Antony; The Ethnic Origins of Nations, Blackwell Oxford, 1986.
- Anderson, Perry; Lineages of The Absolute State, Verso, London, 1974.
- Hall, John A., ed.; The State of The Nation, Ernest Gellner and The Theory of Nationalism, Cambridge University Press, 1998.
- Braudel, Fernand; the Mediteranian, and The Mediteranian World in The Age of Philip II, 2 vols. Collins, London, 1972.
- Inalcik, Halil (ed.) with Quataert, Donald; An Economic and Social History of The Ottoman Empire, 1300-1914, Cambridge University Press 1994.
- Dekmejian, R. Hrair, Islam in Revolution, Syracuse U. Press, 1985.
- Hakimian Hassan, and Moshaver Ziba (eds.), The State and The Global

Change, The Political Economy of Transition in The Middle East and North Africa, Curzon, Richmond, Surrey, 2001.

- Niblock, Tum and Murphy, Emma, (eds.); Economic and Political Liberalization in The Middle East, British Academic Press, London, 1993.

مراجع بالعربية

- شارل عيساوي، تأملات في التاريخ العربي - مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991.
- محمود عبد الفضيل، العرب والتجربة الآسيوية: الدروس المستفادة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.
- روبير مانتريان (إشراف)؛ تاريخ الدولة العثمانية، جزآن، ترجمة بشير السباعي، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، 1993.
- ألبرت حوراني؛ الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار للنشر، ترجمة كريم عزقول، ط 3، 1977.
- محمد جابر الأنصاري؛ الفكر العربي وصراع الأضداد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1996.
- الشيخ محمد مهدي شمس الدين؛ في الاجتماع السياسي الإسلامي، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، 1992.
- خلدون حسن النقيب؛ الدولة السلطوية في المشرق العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991.
- محمد عابد الجابري؛ الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، 1982.
- محمد عابد الجابري؛ بنية العقل العربي، 3 أجزاء، مركز دراسات الوحدة العربية.
- علي أومليل؛ السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، 1996.
- فرناند بروديل؛ الحضارة المادية والاقتصاد والرأسمالية. ترجمة مصطفى

- ماهر، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، 1995.
- ياسين الحافظ؛ الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، ط 2، 1997.
- ياسين الحافظ؛ اللاعقلانية في السياسة العربية، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، ط 2، 1997.
- ياسين الحافظ؛ التجربة التاريخية الفيتنامية، تقويم نقدي مقارنة مع التجربة التاريخية العربية، دار الحصاد - دمشق، ط 2، 1997.
- حازم البيلالي؛ دور الدولة في الاقتصاد، دار الشروق، القاهرة، 1986.
- جلال أمين؛ العولمة والتنمية العربية: 1798 - 1998، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999.
- العرب والعولمة؛ بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.
- عبد الله العروي؛ العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة، بيروت، 1973.
- عبد الله العروي؛ الإيديولوجيا العربية المعاصرة، دار الحقيقة بيروت 1971.
- حسن حنفي؛ التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، دار التنوير، بيروت، 1981.
- برهان غليون؛ الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1991.
- سعيد بنسعيد العلوي؛ الإيديولوجيا والحدائق؛ قراءة في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، 1987.
- الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي (جزءان)، المحررون: غسان سلامة، حازم البيلالي، جياكومو لوشيانني، عضيد داويشا، وليم زارتمان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989.
- جان شارل إسلان، التاريخ الاقتصادي للقرن العشرين (4 أجزاء)، ترجمة الدكتور أنطوان حمصي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1998.
- هانس بيتر مارتس وهارالد شومان، فخ العولمة: الاعتداء على الديمقراطية

والرفاهية، ترجمة عدنان عباس علي، مراجعة وتقديم رمزي زكي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1998.

- ريمون بولان، الأخلاق والسياسة، ترجمة عادل العوا، دار طلاس، دمشق، 1988.

- ديمقراطية من دون ديمقراطيين: سياسات الانفتاح في العالم العربي الإسلامي، ندوة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995.